

## *Fejezetek a táj hermeneutikájából: Simmel és Heidegger\**

Ismert dolog, hogy mérvadó tanulmányában Wilhelm Dilthey még úgy határozta meg a hermeneutikát, mint „írássos emlékeket értelmező művészet tanát” (Dilthey 1974, 476). Ezen az állásponton Martin Heidegger alapvető változtatásokat hajtott végre; esetében nemcsak arról van szó, hogy kiterjesztette a hermeneutika szkoposzát, hanem arról is – és főként arról –, hogy egyúttal rákérdezett minden lehetséges hermeneutika lehetőségfeltételeire is. Ennek alapján fogalmazta meg a *Lét és időben*, hogy – a jelenléthez eredendően hozzátartozó létmegértés folytán – „a jelenvalólét fenomenológiája *hermeneutika* a szó eredeti értelmében”, vagyis a jelenvalólétet keresztül-kasul átszővi a hermeneutikai jelleg, vele egylényegű. Ebből pedig az következik, hogy bármely jelenség, dolog értelmezése is csak az emberlét értelmezésén keresztül végezhető el; így kijelenti, hogy „ez a hermeneutika egyszersmind abban az értelemben is ’hermeneutika’ lesz, hogy kidolgozza valamennyi ontológiai vizsgálódás lehetőségének feltételeit” (Heidegger 2001, 55). Míg a mitológiai Midász király mohóságában mindent arannyá változtatott, amit csak megérintett, az ember – nem mohósága, hanem létezésének jellege folytán – mindent hermeneutizál, amivel csak kapcsolatba kerül.

Így a tájat is. Azt a közeget, mely mindig is körülölelte az embert, s melyet az európai bölcsélet, furcsa módon, hosszú időn át figyelemre sem méltatott. E sajátos filozófiai „tájvakság” megalapítója Szókratész volt, aki a *Phaidrosz*-ban kijelenti: „Tanulni vágyó ember vagyok, s a tájak és a fák semmire sem tudnak tanítani; csak az emberek, ott a városban” (Platón 1984, 719). Balvégzetünkre azonban Szókratész, aki nem tartja sokra az embert övező tájat, egy másik tájat nagyon sokra becsül; ez pedig az ég fölötti táj, a *hüperurániosz toposz*: „Az ég fölötti tájat még nem énekelte meg földi költő, és méltóan nem is fogja megénekelni, de ilyesféle lehet. (...) A színtelen, külső alak nélkül való, meg nem érinthető valóság ugyanis, amely igazán létezik, csak a lélek kormányosa: az ész számára szemlélhető. Körülötte lakozik az igazi tudomány”

---

\* A jelen tanulmány átdolgozott és lerövidített változata a *Filozófiai elmélkedések a tájról* című monográfia egyik fejezetének, melyet szerzőtársammal, Juhász Anikóval közösen írtunk. A kötet rövidesen megjelenik az Attraktor Kiadó gondozásában.

(Platón 1984, 746–747). Az a táj tehát, melyre a filozófiai vizsgálódás irányul, fizikailag nem látható, érzékileg nem tapasztalható, pusztán *intelligibilis táj*, mely csakis a filozofikus ész előtt tárul fel.

Szókratész tájvaksága hosszan tartó és fertőző kórnak bizonyult. Több mint másfél ezer esztendőnek kellett eltelnie ahhoz, hogy az európai ember megdörzsölje a szemét, és újból rányissa azt a tájra. Ez a vállalkozás, mint tudjuk, Petrarca nevéhez kötődik, aki egy szép tavaszi napon, 1336. április 26-án vágott neki a *Mont Ventoux* megmászásának. Az első látvány úgyszólván kezelhetetlen kábulatát, ami a hegytetőn tárult elé, híven adják vissza levelének alábbi sora: „Első pillanatban a roppant látványtól *megrendülve* álltam, és mintegy *elzsibbadtam* a szokatlanul könnyű levegő *bűvöletében*” (Petrarca 1962, 82). Ezt az állapotot, melyet Petrarca ragyogóan ír le, bízvást lehetne *értelmezési defektusnak* nevezni; azért látott zavarosan és kaotikusan, mert azt megelőzően nem értett, nem volt „megértési módban”. Vajon még az ő tekintetében is ott táncolt a szókratészi tilalom, mely letiltotta az ég alatti tájjal való foglalkozást? Könnyen meglehet, bár ő, mint a keresztény éra szülötte, pillantását már nem a *hüperurániosz toposz*, hanem saját lelke felé fordította, önmagában mélyedt el. Már ez a két világtörténelmi példa, Szókratész és Petrarca esete is azt mutatja, hogy a táj észlelése – bármennyire is „ott van” előttünk objektíve – mindig is valamilyen értelmezési sémába illeszkedik, mely viszont egy előzetes tájmegértésen alapul.

A táj felfedezése – ha az egyszerűség kedvéért most eltekintünk a szórványos antik és középkori előzményektől – egyértelműen az újkor századaiban történik meg, mégpedig több lépésben: először a festészet fedezte fel, valamikor az 1520–30-as években,<sup>1</sup> aztán a tudomány, a 19. század kezdetén, végül pedig a filozófia, még később, a 20. század elején.

Mielőtt rátérnék a táj filozófiai felfedezésének és értelmezésének tárgykörére, egy olyan széles körben elterjedt elméleti tévképzetre szeretnék utalni, melynek mérvadó megfogalmazása újabb időkben Joachim Ritter nevéhez fűződik. Ő a tájról írt tanulmányában kérdés formájában az alábbi módon vet fel a problémát: „Mi kényszeríti a szellemet, hogy az újkor talaján kialakítsa az egész természetet mint az ’isteni’ teóriájának szervét, mely a természetet mint tájat nem a fogalomban, hanem az esztétikai érzésben, nem a tudományban, hanem az irodalomban és a képzőművészetben, nem a fogalmi *transcensusban*, hanem a *transcensusban* mint a természetbe való élvező kilépésben jeleníti meg?” (Ritter 2007, 127) Ritter itt voltaképp azt a szemléleti hasadást veszi alapul, mely valamikor az újkor hajnalán erősödött meg, és

<sup>1</sup> Vö. ezzel kapcsolatban Nils Büttner alapvető munkáját: Büttner 2006, 70.

az embernek a természethez fűződő viszonyát két egymással szembenálló, ugyanakkor egymást ki is egészítő területre osztja: az egyikben a természethez *tudományos-technikai* módon viszonyulunk, a másikban pedig – mintegy a természetet tájjá emelve – *művészi-esztétikai* formában.

Ritternek ez az értelmezése történetileg számos ponton megállja a helyét; így például az *extenzió* descartes-i fogalma, mely a természetet mintegy bele-süllyeszti egy fiziko-matematikai megalapozottságú térszerkezetbe, s mely a későbbi természettudományos fejlődés szempontjából mérvadónak bizonyult, valóban nem sok helyet biztosít a táj megfelelő koncipiálása számára. Azonban Ritter felfogását mindennek ellenére nemcsak egyoldalúnak, hanem kifejezetten veszélyesnek is gondoljuk. Egyoldalúsága elsősorban abban áll, hogy – valamilyen osztó igazság képzete alapján – a *gondolkodó-intellektuális* embernek éppúgy próbálja megadja a maga „jussát” – a természet tudományos alapokon nyugvó megismerésében, alávetésében és kizsákmányolásában –, mint az *érző-észlelő* embernek – a természet mint táj önfeledt esztétikai szemléletének formájában. Merthogy az ember, mielőtt még gondolkodó és érző lényre kezdenénk hasogatni, eredendően mégis csak konkrét, egységes lény, eleven egész, s ekként viszonyul ahhoz is, amit természetnek vagy tájnak nevezünk. Ugyanakkor Ritter koncepciója azért is veszélyes, mert statikus felosztása figyelmen kívül hagyja a két elem – tudomány és művészet – állandóan mozgó, dinamikus oldalát, konkrétan azt, hogy e két tényező kapcsolata mindig is a *hatalmi viszonyok* függvénye. Nagyon jól mutatja ezt Ritter Baumgarten-parafrázisa, mely szerint azt, ami „*az észfogalomba nem fér bele*”, azt a szép művészetek ismerik meg az érzékelés útján, s emelik esztétikai igazsággá. Baumgarten ezért egymás komplementerének tekinti az esztétikai művészetet és a logikai tudományt<sup>2</sup> (Ritter 2007, 135). Ezzel a felosztással Ritter óhatatlanul egy *védekező* pozícióba szorítja a táj művészi-esztétikai megragadását, mert hiszen ebben a „leosztásban” csak azért és abban a mértékben birtokolhatjuk a tájat *művészileg-esztétikailag*, mert a tudomány *még nem volt képes* azt *tudományosan* birtokba venni. E felfogás szerint a táj esztétikai koncipiálása legfeljebb csak azokban a zugokban, refúgiumokban tapadhat meg, melyet a diadalmasan előretörő tudományos viszonyulásmód még nem fedett le, mintegy „üresen hagyott”. Vagyis a természet tájként való „*elesztétizálása*” magát a tájesztétikát is *védtelessé, kiszolgáltatottá* teszi. Tudomány és művészet alakjában nem egyenrangú felek kapcsolatáról van szó, hanem „üldöző” és „üldözött” egyenlőtlen viszonyáról, mely viszony kialakulásának döntő elméleti oka abban keresendő, hogy a tájhoz való tudományos és művé-

<sup>2</sup> Kiemelés tőlem – Cs.D.

szi viszonyulás előtt szükség van a táj mibenlétének filozófiai – ha úgy tetszik, ontológiai – tisztázására. Nos, e feladatnak szegődött nyomába a maga módján először Simmel, utána pedig Heidegger, valamint a spanyol gondolkodók, Unamuno és Ortega y Gasset is.

*Simmel* tájesszéje (Simmel 1990, 99–114) azért jelentős, mert ez tekinthető a tájjal kapcsolatos *első* jelentős filozófiai elemzésnek; a szókratészi hályog tkp. itt hullik le az európai filozófia szeméről. Ugyanakkor tanulmánya, éles meg-látásai és minden gondolatgazdagsága ellenére is komoly fogyatékoságokban szenved, jobban mondva szinte valamennyi értékes felvetése elgondolkodtató problémákba torkollik. Elemzésünk ezért szükségképpen ebben a kettősségben mozog. Vegyük akkor ennek alapján szemügyre a főbb pontokat!

- *Szubjektivizmus*. Simmel helyesen ismeri fel, hogy a táj nem eleve, kezdet-től fogva „adott” képződmény, hanem *szubjektív emberi teljesítmény* – ha úgy tetszik: értelmezés – terméke. Valamely előttünk elterülő természeti – vagy épp nagyvárosi – látványt voltaképp mi *avatunk* tájjá azáltal, hogy azt értelmezzük, bizonyos vonásokat kiemelünk belőle, másokat elhagyunk, és a kiragadottat egységes szemléleti képbe foglaljuk. A probléma itt a következő: azt nem lehet tagadni, hogy a *mi hozzájárulásunk* is szükséges a táj létrejöttéhez; ugyanakkor viszont a természetnek mint magában való „előzetes” tájnak is megvan a maga saját megformáltsága, konfigurációja, artikulálódása, melyet mi azután tájjá „emelünk”. Nemcsak mi szólítjuk meg a leendő tájat azzal, hogy megfelelő módon rátekintünk; hanem ezt megelőzően maga az, amiből táj lesz, úgyszintén megszólít bennünket. A mi tájformáló tekintetünk csupán *válasz* erre az előzetes megszólíttóságra. S a túlságosan erős szubjektivisztikus kiindulópont aztán lehetőséget biztosít másoknak arra, hogy a tájjal szemben is *uralmi, birtokló* álláspontot vegyenek fel. Ez a szemlélet időközben hatalmassá vált korunk globális turizmus-iparában.

- *Eszztéticizmus*. Ezen azt értjük, hogy Simmel a táj megalkotását, mint szubjektív szellemi teljesítményt a *művészi alkotás analógiájára* képzei el. „Azt hiszem, úgy tehetünk szert legalább közelítő értékekre, ha a tájat a festői műalkotás formájában vesszük szemügyre. Egész problémánk megértése ugyanis a következő motívumtól függ: a táj mint műalkotás fokozott mértékben és letisztított formában folytatja azt a folyamatot, amelyben az egyes természeti dolgok pusztá hatásából valamennyiünk számára létrejön a mindennapi szóhasználat értelmében vett táj. A művész a közvetlenül adott világ kaotikus áramlatából és végtelenjéből kiemel egyetlen részt, ezt egységként fogja fel és formálja meg, amely önmagában találja meg értelmét, elmetszttvén a világhoz kapcsoló szálakat, hogy azokat saját középpontjában ismét összekösse – s alacsonyabbrendű, kevésbé alapvető mértékben, töredékesebb, a határookban

bizonytalanabb módon ugyanezt tesszük mi is, amikor a rét, a ház, a patak és a felhővonulat helyett most már egyetlen 'tájat' látunk" (Simmel 1990, 102). Ezzel, talán akaratán kívül, ő is ugyanabba a fogalmi sémába szorítja be a táj témáját, amibe azt a korábbi évszázadok tették s majd Ritter is tenni fogja. A problémát nem az jelenti, mintha a tájnak nem lenne *sui generis* esztétikai minősége, hanem éppenséggel az, hogy a táj teljes egészében esztétikai minőséggé stilizálódik s ezáltal, a fentebb mondottak értelmében, ontológiailag védtelenné, kiszolgáltatottá válik.

- *Szemléletiség.* Simmel fő hibáját ezen a téren abban látjuk, hogy az általa képviselt és hangoztatott aktivitás csupán csak *szemléleti* aktivitás; kimerül abban, hogy az ember valamilyen módon szellemi-szemléleti egységbe foglalja a tájat, de *nem nyúl bele abba*, nem formálja azt alkotó módon. Mintha Simmel akaratlanul is tartaná magát ahhoz a korábban már említett „munkamegosztáshoz”, melynek szellemében a természethez (szűkebb értelemben a tájhoz) való *aktív-gyakorlati* viszonyt mintegy rá kell hagynunk a tudományra, és a művészetre maradna annak művészi-szemléleti „újraalkotása”, ami kimerül annak megjelenítésében, leképezésében, *reprezentációjában*. A szemléletességnek ez a beszűkítő értelmezése pedig tovább erősödött azáltal, hogy Simmel még a *művészeti* megközelítést is voltaképpen egy *esztétikai* alapbeállítódásra redukálta – mintegy megfélemezve a művészet eredendően *poiétikus-alkotó* természetéről vagy figyelmen kívül hagyva azt –, s ezáltal a tájat óhatatlanul a pusztán esztétikai „tetszés” körébe utalta. Így állt elő nála az a furcsa hasadás, hogy egyik oldalról a táj művészi elsajátítása – sőt megteremtése – mellett foglalt állást, a másik oldalon viszont ezt a teremtető elsajátítást merőben szemléleti természetűvé stilizálta.

- *Hangulatiság.* Ennek a terminusnak, vagyis a hangulatnak Simmel elég nagy jelentőséget tulajdonít; szemmel láthatóan arra törekszik, hogy egy olyan megnevező fogalomra tegyen szert, amely a táj intuíciójának egészét átfesti, ugyanakkor nem oldódik fel azok részleteiben. A fogalmat ekként vezeti be: „Táj, állítjuk, akkor jön létre, amikor természeti jelenségeknek a földfelszínen kiterjedt egymásmellettiességét sajátos egységgé fogjuk össze, amely eltér attól, ahogyan az okságilag gondolkodó tudós, a vallásosan érző természetimádó, a teleológiai irányultságú szántóvető vagy stratégia ugyanezt a látóteret átfogja. Ennek az egységnek a legjelentősebb hordozója valószínűleg az, amit a táj 'hangulatának' nevezünk” (Simmel 1990, 106–107). Simmel jó irányban tapogatózott, mikor a hangulatban lelte meg a táj bölcséleti megragadásának alapkategóriáját. Azonban a körülíró meghatározás során a pontos jelentés már kicsúszott a keze közül. Ezt olvashatjuk: „Amint az ember hangulatán azt az egységes valamit értjük, ami tartósan vagy éppen most megadja egyes

lelki tartalmainak színezetét, miközben maga nem egyedi, gyakran nem is mutatható ki valamelyik részletben, s mégis az az általános, amelyben mind-ezek az egyediek most találkoznak – nos, ugyanúgy hatja át a táj hangulata valamennyi elemét, gyakran anélkül, bármelyik részlethez kapcsolhatnánk; nehezen leírható módon mindegyik részlet osztozik benne, de ő maga nem áll sem e részleteken kívül, s nem is belőlük tevődik össze” (Simmel 1990, 107). Simmel látható módon egyrészt analógiát állít fel az ember általában vett hangulata, illetve a táj hangulata között – mintegy az előbbivel magyarázva az utóbbit –, másrészt pedig megkísérli megadni a hangulat előzetesét, „transzcendentális” horizontját. Felismeri, hogy az, amit hangulatnak nevezünk, túlmegy az egyes lelki tartalmakon, azonban nem jut el oda, hogy ezt a hangulatot – s jelesül a táj hangulatát is – olyan *hangoltságként, diszpozícióként* ragadja meg, mely lehetőségfeltételét képezi a táj hangulati „koloritjainak”. Simmel megmarad az életfilozófiai pozíció keretein belül és nem jut el egy ezt megalapozó *ontológiai* bázishoz. Ezért válnak rövid hangulat-elemzésének kontúrai olyannyira elmosódottá, bizonytalanná, és így válik maga a hangulat kategorémája – még a legjobb esetben is – afféle pszichikai előzetessé, mely híján van az egyértelmű filozófiai relevanciának.

S a hangulat felemás, töredékes elemzésének megvan az a negatív következménye is, hogy – hiányos báziskategória révén – ki- vagy feltöltetlen marad az a hermeneutikai mező, melynek kitöltéséhez épp a helyesen felfogott hangulat szolgáltatathatna alapot. Ezért azt mondhatjuk, hogy a táj problematikája Simmelnél hermeneutikai szempontból is torzó maradt. Kár, mert Simmel vállalkozása mégis csak úttörő jelentőségű volt, amikor elsőként próbálta vázolni a táj filozófiáját; mivel azonban vállalkozása felemásra sikeredett, végeredményben több problémát vetett fel, mint amennyit megoldott.

S ezen a ponton jutunk el *Martin Heidegger*hez. Ő ugyan, gondolkodásmódja egészét tekintve, szinte predestinált lett volna arra, hogy egy hiteles tájfilozófiát írjon, azonban – néhány megjegyzéstől eltekintve – tudomásunk szerint soha nem foglalkozott részletesen a táj filozófiájával. Ugyanakkor gondolatai, felvetései jó néhány támpontot nyújtanak ahhoz, hogy néhány ponton továbbgondoljuk egy majdan megírandó, lehetséges tájfilozófia néhány elemét.

Célszerűnek tűnik, ha Heidegger gondolatait előbb Simmel imént felvetett problémaköréhez kapcsoljuk.

- *Ad szubjektivizmus.* Ezzel kapcsolódva megjegyeznénk, hogy értelmezésünk szerint heideggeri alapon a táj elsődlegesen nem szubjektív konstitúció, hanem *a fűszisz küldötte*. Ezen azt értjük, hogy a táj, *mielőtt még* a szubjektív konstitúció tárgyává válna – s ekként *megszületne* –, prenatalis állapotban, *magzatként* már előzetesen megvan a *fűsziszben*. Ezért a táj bizonyos



értelemben már megszületése előtt „világra jött”, ugyanakkor vár is arra, hogy explicite is „világra hozzák”.

Ha a tájat a *fűsziszből* eredeztetjük, akkor azt hatalmas hermeneutikai potenciállal ruházzuk fel. Ezzel kapcsolatban érdemes – Heideggeren keresztül – egészen Hérakleitoszig visszanyúlni, kinek híres apotegmája szerint „*fűszisz krüpteszhai filei*”, szokványos fordítás szerint „a természet rejtekezni szeret”, Heidegger átültetésében: „A dolgok működése magától fogva törekszik arra, hogy elrejtőzzön” (Heidegger 2004, 53). Anélkül, hogy most részletesebben belebocsátkoznánk elrejtőzés és feltárultság dialektikájába, megállapíthatjuk, hogy a táj osztozik a *fűszisz*nek ebben az alapvonásában. Szokványos értelemben a táj egyszerűen feltárul előttünk, megmutatja magát, hiszen a „szemünk előtt van” és csak kellő pillantást kell vetni rá, hogy megnyíljon előttünk. Heidegger alapján viszont azt kell gondolnunk, hogy a táj olyan „küldött”, amely természeténél fogva *visszahúzódik*; bár „ott van előttünk”, valójában azonban még sincs „ott”, hanem „őrzi önmagát”. Azt jelentené ez vajon, hogy a tájnak „titka van”? Aligha. A titokhoz ugyanis már szubjektivitás tapad, ha másként nem, a titok „megfejtésének”, „feltárásának” akarásában. A táj azonban már *az előtt* visszahúzódik, hogy „titokzatossá válna”; másfelől még *az után* is rejtett marad, hogy – mint „titokról” – esetleg már „lerántották róla a leplet”. Attól, hogy a szubjektum úgy véli, hogy – egy különösen sikerült rátekintés, odapillantás formájában – megalkotta magának a tájat, talán csak a táj *képét* mondhatja magáénak, annak *mögöttes lényegét* azonban nem. A mély-táj feltárása – vagy inkább feltárulkozni *engedése* – pedig komoly hermeneutikai kihívás.

• *Ad esztéticizmus.* Heideggeri alapon radikálisan megkérdőjelezhető a táj lényegének esztétikai megközelítése. Ez ugyanis a második hatványon való degradálódást jelent. Az első hatványt az jelenti, amikor a művészettől megvonják a létfeltárás erejét, és azt pl. a tudomány illetékességi körébe utalják. A másodikat pedig az, amikor ezt a tudomány által már előzetesen kivéreztetett művészetet tovább-esztétizálják, az esztétikába vonják vissza. Erre a folyamatra utal *A világkép kora* című tanulmányának ismert sora is: „Az újkornak egy harmadik, éppily lényeges jelensége rejlik abban a folyamatban, melyben *a művészet az esztétika látókörébe kerül*. Ez azt jelenti: a műalkotás *az élmény tárgyává* válik, és ennek köszönhetően számít a művészet az emberi élet kifejezésének”<sup>3</sup> (Heidegger 2006, 70). Vagyis a művészet esztétika általi felszippantása még nagyobb eltávolodást jelent a léttől, a *fűszisztől*, melynek küldötte éppenséggel a táj lenne; márpedig Simmel – és a nyomában Ritter – esztétikai alapú megközelítése épp ide akarja bezárni a tájat. Vagyis, Hei-

<sup>3</sup> Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.

degger gondolatait parafrázálva azt mondhatjuk, hogy a táj voltaképp *kettős megszabadításra* szorul: egyrészt ki kellene szabadítani a *művészet* fogságából, ahová valamikor az újkor kezdetén a tudomány sorolta, másrészt pedig abból a még szűkebb fogságából is meg kellene szabadítani, melybe a művészet *esztétizálódása* során került.

- *Ad szemléletiség.* Simmelnél, mint láttuk, a tájhoz való viszonyra döntően a szemléleti passzivitás jellemző. Holott a táj – túl azon, hogy eredendő értelemben *nem* vagyunk annak alkotói – másodlagos vonatkozásban *mégiscsak* emberi alkotás. Kérdés, milyen értelemben és hogyan.

Abból a különbségből kiindulva, amit az egyik Heidegger-értelmező, Michael E. Zimmerman fogalmazott meg az alkotás két módusza kapcsán – *schaffen*, ill. *schöpfen* (Zimmerman 1990, 122) – a táj létrehozásának is legalább két módjáról lehet beszélni. Az egyik esetben szimpla „*tájtermelésről*” beszélhetünk, ami megrendelésre ugyanúgy állítja elő a tájat, mint bármilyen más terméket, tekintet nélkül annak inherens tulajdonságaira. S már most fontos hangsúlyozni, hogy ez a fajta tájtermelés akkor is elevenen hat – sőt, igazán csak akkor hat elevenen –, ha közben „egy ujjal sem nyúltak” a tájhoz. Egy kilátó beépítése valamilyen kiemelkedésbe önmagában véve a turizmus „látványiparának” nyersanyagává teszi a belőle feltárulkozó tájat; s ez a viszonyulásmód hatalmasra terebélyesedett korunk turistaiparában. A másik esetben viszont nem „tájtermelésről”, hanem a táj „*világra segítéséről*” beszélhetünk, amikor hagyjuk, engedjük, hogy a természetben eleve megbúvó „proto-táj”, „táj-mag” úgymond felmutathassa „igazi önmagát”. S hangsúlyoznánk, hogy ebben az esetben is aktivitásról van szó, csak nem ki- és ráerőszakoló aktivitásról, hanem ama táj „színre hozásának”, „napvilágra hozásának” *elősegítéséről*, *előmozdításáról*, ami eleve benne rejlik abban. S ebben a második értelemben a világra segítő alkotás visszavezet a *fűszisz*hez, merthogy – Heidegger megfogalmazása szerint – „a *fűszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*” (Heidegger 2004, 115). amennyiben, az ember közreműködése révén, magamagát hozza létre. Ennélfogva a táj *poiészisz*e messze nem azonos annak *poétikájával*; tájfilozófiai szempontból Simmel és Heidegger felfogása talán ekkor van a legtávolabb egymástól. Az utóbbi ugyanis a táj *esztétikai* megragadását jelenti csupán, az előbbi viszont annak *létszerű megteremtését*.

- *Ad hangulatiság.* Legalább ilyen előrelépést és távolságtételt jelent az, ahogyan Heidegger túllép a pusztá *hangulat* simmeli értelmezésén és – a *hangoltság*, *diszpozíció* formájában – megadja annak ontológiai alapját, lehetőségfeltételét. Simmel a hangulat tájfilozófiai elemzése során a hangsúlyt főleg két elemre helyezte:



- a) a hangulat – bár nem azonos az egyes hangulatállapotokkal – alapvetően *szubjektív és pszichológiai* természetű tényező;
- b) a hangulat beillesztése a tájfilozófiába elsősorban *művészi-esztétikai* szempontból történik meg.

Ezzel szemben Heidegger hangoltság-elemzését felhasználva az alábbi eredményhez juthatunk:

- a) a hangoltság döntően az *objektum*, maga a táj felől konstituálódik;
- b) a hangoltság beépítése a tájfilozófiába eredendően *lételméleti* szempontból történhet meg.

További különbség, hogy míg Simmel esetében a hangulat elsősorban szubjektív *lelkiállapot*, a heideggeri hangoltság ezzel szemben inkább *létállapotnak* nevezhető. Ilyen módon a hangoltság heideggeri koncepciója a hangulat *destrukciójaként* is jellemezhető, s ekként illeszthető bele egy tájfilozófiai alapvetésbe.

Külön kérdés a táj hangoltságának *objektivitása*. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy a hangulat nem valami finom tüllből készült lepkeháló, melyet mintegy ráterítünk a tájra, úgy, hogy „annak még hímporát se dörzsöljük le vele”, hanem megvan a maga sajátos tárgyléte. A *fűsziszben* mint „önmagát kibontakoztató működésben” – melynek küldötte a táj” –, mint élő és eleven ősvilágban ott hat, működik az is, amit hangulatnak nevezünk, s ami rajtunk keresztül közvetítődik. A táj hangulatát nem mi „állítjuk elő”, hanem az rajtunk keresztül *szólal meg*. Ebben az értelemben a táj hangulata is *válasz*: a „hang”-ot, ami *hangolttá* tesz bennünket, nem mi adjuk, hanem *fel-hangzik* a *fűszisz* – ill. küldötte a táj – felől. S mindehhez még egy további momentum járul: ha a *fűszisz*, mint tudjuk, „rejtekezni szeret”, akkor annak küldötte, a táj a hangoltságon keresztül *fedi fel*, ill. *rejt* el önmagát. S ezért annyira nehéz „kitapintani” egy táj valódi hangulatát. S ez vezet át bennünket egy további lényeges momentumhoz, a *táj hermeneutikájához*. Ha ugyanis Heidegger az ontológiai alapkérdést „a lét értelmének” kérdéseként teszi fel, akkor a *fűszisz*ként értett lét folyományára, a hangolt tájra is hasonló módon lehet rákérdezni: *mi a (hangolt) táj értelme?* Mire fut ki, milyen *teloszt* emelhetünk ki belőle? Mi lehet a „tájban-való-lét” *értelmebeteljesítése?* S mindebben komoly szerepet játszik a hangoltság. Korántsem véletlen, hogy Heidegger már a *Lét és időben* egyazon fejezetben belül tárgyalta *diszpozíció* és *megértés* kérdését; ez a tartalmi összekapcsolódás most tájfilozófiai értelemben is alkalmazható: *milyen vonatkozásban járul hozzá a táj hangulata a táj értelmének feltárásához?* A táj hangoltsága a *fűszisznek* az az *értelme*hordozó része, síkja, felülete, melyet az az ember felé bocsát ki magából, *afelé küld* – hiszen a táj, mint mondtuk, az ő küldötte. Ha viszont a *fűszisz*, melynek küldötte a táj,

„rejtekezni szeret”, akkor a táj hangulati feltárása eminensen *hermeneutikai* jellegű.

A fentiek alapján talán tézisszerűen is megfogalmazható az, hogy *lételméleti szempontból a táj filozófiája a hangoltságra épül*. S ezen a ponton merül fel a kérdés: vajon tájfilozófiai szempontból lehet-e valamilyen *alaphangoltságról* beszélni? Bár a kérdés sok fejtörésre nyújt alkalmat, ilyen szempontból az *áhitat* fenoménjét neveznénk meg, melynek latin megfelelője a *devotio*. Jelen fejtegetés nem tesz lehetővé hosszabb fenomenológiai elemzést, ezért csak azt jegyeznénk meg, hogy az áhitat egyszerre foglal magában egy erős *szubjektív* késztetést – ha erősen kívánunk, óhajtunk valamit, vagy hön vágyunk valamire, akkor mondjuk, hogy „áhitunk” valamit –, ugyanakkor hangsúlyosan jelen van benne a *szubjektum önfeladásának* momentuma is (felajánlkozás, odaadás, feláldozás stb.) Emellett megvan benne az a *szeñtséég-érzés* is, ami nem feltétlenül jelent valamilyen kikristályosodott, ekkleziasztikus szakralitást. Ezért úgy gondoljuk, hogy egy majdani tájfilozófia megalkotásakor az áhitat fenoménjének részletes elemzésére is szükség lenne.

S most merülne fel az a kérdés, hogy heideggeri alapon definitíve mit lehetne tájon érteni. Ehhez *A metafizika alapfogalmai* című előadásának egyik mondatát hívnánk segítségül. E mondatban kijelenti: „*A legnagyobb, amivel az ember rendelkezik, az elrejtetlen mondása és ezzel együtt a cselekvés kata fűszin, azaz általában a világ egész működésébe és sorsába való illeszkedés, az ehhez való igazodás*” (Heidegger 2004, 54). Ez a kijelentés csodálatos pontossággal adja vissza azt roppant kényes, ingatag helyzetet, mellyel az ember rendelkezik; egyrészt a világ működésébe és sorsába csak az tud illeszkedni, aki valamilyen módon már *eltávolodott* attól; az ásvány-nak, növénynek, állatnak nincs *mibe* illeszkednie. Ezért az illeszkedni tudás méltósága csakis az embert illetheti meg. Másrészt viszont az ember ennek a kitüntetett alapvonásának, hogy egyáltalán *képes* illeszkedni, legméltóbb módon csak akkor tud eleget tenni, ha – illeszkedik, azaz nem ragadja magával a *hübrisz*.

S ennek a kijelentésnek az alapján mondhatjuk azt, hogy a táj heideggeri szempontból nem lenne más, mint a *fűsziszek* az emberi *illeszkedésen* keresztül való *önteremtése*.

Végezetül egy olyan szövegre szeretnénk kitérni, mely eddigi fejtegetéseinknek nagyobb plauzibilitást kölcsönöz, és a táj értelmének, hermeneutikumának kutatását mintegy egybefogja a lét értelmének vizsgálatával. Arról a dialógusról van szó, melyet még 1944–45-ben vetett papírra, de csak 1959-ben látott először napvilágot; a dialógus a *Zur Erörterung der Gelassenheit* (*Aus einem Feldweggespräch über das Denken*) címet viseli. Ebben egy kutató,

egy tanár és egy tudós közötti beszélgetésnek lehetünk tanúi. Tájfilozófiai szempontból az a roppant érdekes, hogy a sejtelmes, misztikus hangvétel és szilárd gondolati keret szinte ráfeszül, ráborul egy *topológiai* alapzatra, egy meghatározott *helyszínre*, ahol a beszélgetés folyik. Ennek pedig az a következménye, hogy maga a táj, ahol a beszélgetés folyik, szinte *beemelődik* abba, átítatódik a beszélgetés sejtelmes fogalmiságával; vagy másképpen szólva, maga a dialógus *táji jelleget ölt*, áthatja a környezet sajátos hangulata. Ezekről a táji körülményekről csak annyit tudunk, hogy a beszélgetés valahol egy *dűlőúton* zajlik a három ember között, *távol* minden *emberi lakhelytől* és *az éj beállta előtt* veszi kezdetét; ám ez a néhány jel is épp elég ahhoz, hogy mintegy az olvasót is e sejtelmes közeg részesévé tegye.

A beszélgetés különleges jelentőségét tájfilozófiai szempontból az adja, hogy – terminusként – mindvégig jelentős szerepet játszik benne a *táj*, *tájé*k, (Gegend) szó, melyről a dialógus angol fordítója, John M. Anderson azt mondja, hogy „a beszélgetésben Heidegger nem használja a *Lét* szót; azonban, hogy nyomatékosítsa a *Lét* benső nyitottságát és aktivitását, helyette a *tájé*k szót és annak származékait használja.”<sup>4</sup> E megjegyzés alapján is valószínűsíthető, hogy a „táj”, „tájék” terminus a beszélgetésben a *Lét* fedőneveként szerepel.

Heidegger azonban nem áll itt meg: a „tájék” szót egy régebbi nyelvi változattal cseréli fel, mely a délnémet nyelvjárásokban olykor még ma is használatos: ez pedig a *die Gegnet* terminusa. Bevezetése a következőképp történik:

„Tudós: Régebbi formájában „Gegnet”-nek hangzik és szabad tágasságot jelent. Nos, kivehető ebből valami annak lényegére nézve, amit tájéknak nevezhetünk?

(...)

Tanár: A Gegnet az elidőző tágasság, amely, mindent egybegyűjtve, feltárul, úgyhogy benne a nyitott van meg- és fenntartva, s mindent felolvasztva hagy a nyugalomban” (Heidegger 1960, 42).

A „Gegnet” szó igen furcsa nyelvi képződmény. Alaktani szempontból főnév, de lehetetlen nem kihallani belőle az igei természetet (pl. regen – regnet). Heidegger ekként kívánja megőrizni benne azt az eredendő *dinamikát*, ami a *Lét* működésére is jellemző. Ha tehát a lényeg „lényegzik”, a semmi „semmizik”, akkor a táj – mint a *Lét* megjelenésmódja – „tájzik”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> John M. Anderson bevezetése Martin Heidegger: *Discourse on Thinking* című munkájához. In: Heidegger 1969, 27.

<sup>5</sup> John M. Anderson fordításában: „az-ami-tájzik”, (that-which-regions).

Mindezt a nyelvi leleményt Heidegger még azzal is megtoldja, hogy a „Gegnet” szót igei alakban is használja: így jön létre a „vergegenen”, ami – a Lét hatványozott dinamikájának értelmében – „el-tájjást” jelent.

Miben látjuk mármost mindennek tájfilozófiai jelentőségét? Legfőképpen abban, hogy e terminusok révén Heidegger közvetlen kapcsolatot létesít Lét és táj között. A dialógus alapján *a Lét a tájon át tűnik fel, a tájon keresztül tájzik, ad hírt önmagáról*. A Lét elevensége, mozgása, dinamikája a tájban manifesztálódik. A Lét immáron nem „a teljességgel transzcendens”, hanem akár érzékileg is megjeleníthető. Vagyis az a mégoly banálisnak tűnő tevékenység, amit az ember valamely táj elmélyült *szemlélése* során gyakorol, valójában a legmélyebb momentum, amire az ember egyáltalán képes: hogy *ráhangelődik, elmerül a Lét értelmében*.

Most nincs időnk arra, hogy számba vegyük a dialógus főbb gondolatait. Helyette inkább a beszélgetés záróképéhez fordulunk. A három ember beszélgetésének csúcspontját egyetlen hérakleitoszi szó képezi, mely – a 122. töredékként – egy szál magában, egyedül árválkodik: ez az *ankhibaszié*. Ez a magányos szó úgy hever a papíron, mint egy rovar, melynek szárnyait és lábait mind kitépték már, de még mindig él és vergődik. Nincs semmilyen kontextusa, nem tudjuk, milyen összefüggésben hangzott el. Az elemzések ezért – mivel nem tudtak vele mit kezdeni – nem sokra taksálták, többnyire elhaladtak mellette. Heidegger viszont e csonkolt szóban az egész dialógus summázatát pillantja meg.

Hogyan is fordítható ez az egyetlen szó? A Diels–Kranz-féle gyűjtemény *közeledésként* (Annäherung) adja vissza. (Diels–Kranz 1968, 178) A dialógusban először a tudós nyilatkozik, aki azt mondja, hogy általában a „Herangehen” szóval fordítják németre. A probléma ezzel az, hogy a szónak a „közeledés” mellett olyan jelentései is vannak, mint valaminek „nekilátni”, „nekifogni”, sőt valakire „rátámadni”. Vagyis egy olyan magatartást implikál, ami a legélesebb ellentétben áll a beszélgetés egész szellemével, mely épp a ráhagyatkozás körül forog. S a kutató nem is restelli levonni ezt a következtetést: „A görög szót éppenséggel arra is használhatnánk, hogy világossá tegyük: a természettudományos kutatás valamiféle rátámadás a természetre, mely egyúttal azt szóhoz is juttatja. *Ankhibaszié*, „felé-menetel”. Hérakleitosznak erre a szavára akár kulcsszóként is gondolhatnánk egy, a modern tudomány lényegéről szóló értekezésben” (Heidegger 1960, 71). Majd jönnek a további próbálkozások és végül a feszültséget feloldó megoldás:

„Tanár: De végül is eldöntött dolog, hogy az *ankhibaszié* felé-menetelt jelent?

Tudós: Szó szerint lefordítva azt jelenti, hogy ’közel-menés’ (Nahegehen).

Tanár: Talán arra is gondolhatunk, hogy 'közelbe-menetel' (In-die-Nähe-gehen).

Kutató: Arra az egészen szó szerinti értelemre gondolnak, hogy 'magát-közelbe-belebocsáttatás' (In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen)?

Tanár: Nagyjából igen.

Tudós: Akkor ez a szó lenne a név – meglehet, a legszebb név – arra, amit találtunk.

Tanár: Amit, a maga lényegét tekintve, mindamellett még most is keresünk.

Tudós: *ankhibaszié*: 'Közelbe-menetel'. Most úgy tűnik számomra, hogy a szó inkább neve lehetne a dűlőúton megtett mai sétánknak" (Heidegger 1960, 72).

Vagyis egy magányos görög szó fejezné ki a Léthez való leghitelesebb viszonyt, ami nem annak megtámadását, lerohanását jelentené, hanem a Léthez való tiszteletteljes közeledést. Hozzátehetnénk: a Léthez *a tájon át való* tiszteletteljes közeledést.

Közben a dűlőút visszakanyarodott az emberi lakhely közelébe, ám

„Tanár: bevezetett bennünket az éjszaka mélységébe ...

Kutató: mely egyre fenségesebben tündököl ...

Tudós: és a csillagokat ámulattal tölti el ...

Tanár: merthogy égi távolságait egymáshoz közelíti ...

Kutató: legalábbis a naiv szemlélő számára, de nem úgy az egzakt kutának.

Tanár: Az emberben lakozó gyermeknek az éj a csillagok varrónője (Nähe-rin) marad.

Tudós: Varrat, korc és cérna nélkül illeszt egybe.

Kutató: Az éj a varrónő, mert csakis közelséggel dolgozik.

Tudós: Ha egyáltalán dolgozik és nem inkább pihen ...

Tanár: amennyiben a magasság mélységein ámul el.

Tudós: Így akkor az ámulat lenne képes megnyitni az elzártat?

Kutató: A várakozás módja szerint ...

Tanár: ha ez a várakozás ráhagyatkozó ...

Tudós: és az emberlényeg sajátja marad annak ...

Tanár: ahonnan előhívtunk" (Heidegger 1960, 72–73).

Ezek a költői mélységű heideggeri zárósortok – melyekben mintegy az egekbe emeli a beszélgetésben befutott utat a Lét tájszerű természetéről – sarkított ellentétbe állíthatók az „ég fölötti tájról” szóló platóni útibeszmolóval. Szókratészt „a tájak és a fák” semmire sem tudják tanítani, csak az emberek ott, a városban. Heidegger számára viszont a „tájzó” Lét csak is az emberi lakhelytől távol, azon túl sejlik fel. Az „ég fölötti tájon” tett utazást

– bár erről Platón kifejezetten nem szól – valamilyen fény hatja át, hiszen az „igazán létező” látványa által keltett megvilágosodásról esik benne szó, Heidegger beszámolóját viszont az éji sötétség uralja, melynek mélykék bársonykárpitján ott villóznak a csillagok. Platón utasait a megszállottság, az elragadtatottság lendülete röpíti ki az ég fölötti tájra, Heidegger társalkodóit pedig a ráhagyatkozó várakozás nyugodtsága, szenvtelensége.

Az autentikus tájat keresvén mindketten az égre vetik tekintetüket. Amit Platón talál ott, az a „színtelen, külső alak nélkül való” létező, melynek kedvéért ő minden evilági, földi tájat elhagy. Heidegger viszont a csillagos égen mint legfőbb tájon az éjt mint varrónőt leli meg, aki láthatatlan öltéseivel nemcsak a csillagokat hozza közel egymáshoz, hanem bennünket is a legfőbb egybeillesztőhöz, a Léthez. Ekként testesítik meg az európai ember tájkeresésének kezdetét és lezárulását.

Utazásunk az „ég fölötti tájtól” az „éji tájig” ezzel befejeződött.

## Irodalom:

- Büttner, Nils: *Geschichte der Landschaftsmalerei*. München, 2006.
- Diels, Hermann – Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band Dublin – Zürich, 1968.
- Dilthey, Wilhelm: A hermeneutika keletkezése. In: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Fordította Erdélyi Ágnes Budapest, 1974.
- Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. Fordította Aradi László és Olay Csaba Budapest, 2004.
- Heidegger, Martin: A világkép kora. Fordította Pálfalusi Zsolt. In: *Rejtektetek* Budapest, 2006.
- Heidegger, Martin: *Discourse on Thinking* New York, 1969.
- Heidegger, Martin: Kérdés a technika nyomán. Fordította Geréby György. In: *A későújkor józansága II*. Budapest, 2004, Göncöl Kiadó.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály et al. Budapest, 2001.
- Heidegger, Martin: Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken). In: *Gelassenheit* Pfullingen, 1960.
- Petrarca: Az első hegyi túra: út a Mont Ventoux-ra. In: *Petrarca levelei*. Fordította Kardos Tibor Budapest, 1962.
- Platón: Phaidrosz. Fordította Kövendi Dénes. In: *Platón összes művei* Budapest, 1984, II. kötet.



- Ritter, Joachim: A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. In: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Fordította Papp Zoltán Budapest, 2007.
- Simmel, Georg: A táj filozófiája. In: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Fordította Berényi Gábor Budapest, 1990.
- Zimmerman, Michael E.: *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* Bloomington and Indianapolis, 1990.